

« WHAT I BELIEVE » DE JOHN DEWEY

L'UNIQUE AUTORITÉ
DE L'EXPÉRIENCE,
OU LA FOI EN UNE
MÉTHODE (SCIENTIFIQUE)
ET EN UN IDÉAL
(DÉMOCRATIQUE)

JOAN STAVO-DEBAUGE

« What I Believe » de John Dewey est replacé dans la série des interventions que le philosophe américain consacra aux religions historiques, interventions plus nombreuses qu'on ne le croit*. Le traducteur rappelle en effet que Dewey est fréquemment intervenu sur les problèmes posés par les religions, tant d'un point de vue épistémique que politique et moral. « What I Believe » est un jalon important dans la production abondante des années 1920, en ce que cet essai anticipe *A Common Faith* (1934). On y voit se dessiner la distinction entre « la religion » et « le religieux » que Dewey stabilisera quelques années plus tard. En raison du retour massif des monothéismes dans la sphère publique, qui plus est sous des formes absolutistes, voire meurtrières, il nous apparaît important de traduire ce texte, où Dewey manifeste une défiance à l'endroit des religions et propose une foi d'une autre nature. Naturaliste, ajustée à l'expérialme scientifique et à une modernité démocratique et séculière, les exigences et promesses de la foi de Dewey ne sont à l'évidence pas celles des religions historiques. Cet essai de Dewey est une pièce importante dans le dossier actuel des rapports entre pragmatisme et religion.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; RELIGION; FOI; DÉMOCRATIE; ATTITUDE SCIENTIFIQUE; SURNATURALISME ET NATURALISME.

* Joan Stavo-Debauge est chercheur FNS Senior, membre du laboratoire THEMA, Université de Lausanne, Suisse [Joan.Stavo-Debauge@unil.ch].

Pourquoi traduire «What I Believe» de John Dewey¹? Dans la série d'écrits de Dewey, qui court de «Religion and Our School» (1908/2015) à *A Common Faith* (1934/2011), «Ce que je crois» sort du lot et permet de mieux comprendre la position de Dewey par rapport à la question des religions et de la foi. On a là, en effet, une profession de foi, qui porte précisément sur une foi «reconstruite» selon les principaux axes de la philosophie de Dewey. En raison de son objet, cet article continue d'être d'une grande pertinence pour notre période, saturée par les échos et les appels religieux de toute sorte, qui nourrissent bien de violents conflits – des formes plus ou moins larvées ou ouvertes de guerres de religion, interconfessionnelles ou intra-confessionnelles.

Comme les lecteurs vont rapidement s'en rendre compte, la foi dont parle Dewey n'a que peu de choses à voir avec la foi des religions historiques, qui lui semblait «moralement dangereuse» (Misak, 2013: 112) et dont les croyances «spéciales» lui apparaissaient «épistémiquement injustifiées» (Slater, 2014:120). En réalité, la foi dont Dewey fait la promotion s'oppose terme à terme à la foi cultivée par les religions historiques, dont «What I Believe» est donc une critique – tout comme *A Common Faith*, où il insistera sur le fait que «l'opposition entre les valeurs religieuses telles que je les conçois et les religions est irréconciliable» (Dewey, 1934/2011: 114) et appellera à «l'abandon de toute notion de vérité particulière qui serait par nature religieuse» (*ibid.* : 119).

Pour comprendre «What I Believe», il faut le replacer dans la série de plusieurs articles antérieurs et postérieurs, ce qui nous permettra de faire le point sur les articles de Dewey consacrés à la (critique de la) religion, beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit d'ordinaire. Bien que Dewey ait dit dans «From Absolutism to Experimentalism» (1930b) qu'il n'a «pas été en mesure d'accorder beaucoup d'importance à la religion en tant que problème philosophique, car l'effet de cet attachement semble être en fin de compte une subornation de la pensée philosophique honnête aux besoins présumés mais

factices d'un ensemble particulier de convictions» (*ibid.*), il a finalement beaucoup écrit sur la religion. Certes pas en tant que « problème philosophique », mais bien en tant que problème social et politique, tout spécialement après les années 1930, même s'il a aussi pu être prolix dans les années 1920 (en réaction aux percées du fondamentalisme protestant). L'un dans l'autre, sans même compter ses ouvrages, la série des articles où Dewey traite des religions s'avère finalement relativement fournie.

Sion omet les textes écrits dans les années 1880 et 1890, on peut faire commencer cette série avec « Religion and Our School » (1908/2015) – qui a été récemment traduit, introduit et commenté (Stavo-Debauge, 2015a) dans le numéro 5 de *Philosophical Enquiries*, dans un dossier dédié à John Dewey et coordonné par Claude Gautier². La série continue avec « Some Thoughts Concerning Religion » (1910), mais elle ne reprend ensuite que dans les années 1920, avec un ensemble de quatre textes publiés dans le journal d'opinion *The New Republic*: Dewey John, « The American Intellectual Frontier » (1922); « Fundamentals » (1924a); « Science, Belief, and the Public » (1924b); « Bishop Brown : A Fundamental Modernist » (1926a). Consacrés au conflit entre les fondamentalistes et les modernistes, Dewey y analyse (et y condamne) en priorité l'émergence et les avancées du mouvement anti-évolutionniste et anti-naturaliste animé par les fondamentalistes protestants, ce qui n'a rien d'étonnant pour un auteur qui avait publié *The Influence of Darwin on Philosophy* (1915/2016) au début du siècle dernier. Pour autant, dans la série pour *The New Republic*, Dewey n'épargne pas le « camp libéral », auquel il reproche de ne pas récuser tous les éléments du surnaturalisme chrétien – « The American Intellectual Frontier », « Fundamentals » et « Science, Belief, and the Public » ont fait l'objet d'une traduction et d'une introduction (Stavo-Debauge, 2015b) dans *Quel âge post-séculier?* (Stavo-Debauge, Gonzalez, Frega, 2015), tandis que « Bishop Brown : A Fundamental Modernist », très rarement évoqué malgré son grand intérêt, sera traduit et commenté dans le prochain numéro de *Pragmata*.

À ces différents articles centrés sur les États-Unis, il faut aussi ajouter plusieurs textes où Dewey s'occupe d'autres contextes, en prenant pareillement parti pour les forces de la sécularisation : en Turquie, avec « Secularizing a Theocracy » (1924c), « The Turkish Tragedy » (1924d), ou encore « The Problem of Turkey » (1925a) ; mais aussi au Mexique, avec « Church and State in Mexico » (1926b) et « Mexico's Educational Renaissance » (1926c) ; ou même en Russie, avec « Religion in the Soviet Union » (1930b), qui paraît peu après « What I Believe » (1930a), mais qui a vraisemblablement été écrit avant. L'article sur L'Union Soviétique n'est d'ailleurs pas sans intérêt. Bien avant les controverses historiographiques sur les « religions séculières », Dewey tenait le communisme pour un genre de religion, avec les défauts de l'absolutisme et du dogmatisme afférent aux religions organisées³.

« What I Believe » ne finit pas la série des articles où Dewey met en question la religion, fait valoir les bénéfices du naturalisme et dessine les contours d'une foi démocratique. Ainsi, en préparation de *A Common Faith* (1934/2011), on peut compter « What Humanism Means to Me » (1930c), et « A God or The God? » (1933a), sans oublier sa signature du *Humanist Manifesto* (1933), avec un ensemble d'intellectuels humanistes, de rabbins séculiers et de pasteurs unitariens acquis au naturalisme⁴. Après *A Common Faith*, Dewey ne s'arrête pas là, il intervient encore à plusieurs reprises sur les problèmes posés par les religions, dont il souhaitait le remplacement⁵. Ne serait-ce qu'entre 1935 et 1936, il écrit « Intimations of Mortality » (1935b), « Mystical Naturalism and Religious Humanism » (1935c), « Bergson on Instinct » (1935d), « Nature and Humanity » (1935e), « Religion, Science, and Philosophy » (1936a), « One Current Religious Problem » (1936b), « Authority and Social Change » (1936c), « An Active, Flexible Personality⁶ » (1936d). Plus tard, d'autres articles reviennent sur les religions, les « valeurs ultimes » et pointent vers les exigences de la foi en l'idéal démocratique, on peut y compter : « The Determination of Ultimate Values or Aims through Antecedent or A Priori Speculation or through Pragmatic or Empirical Inquiry » (1938), « I Believe » (1939a), « Democratic Ends Need Democratic Methods for Their Realization »

(1939b), « Creative Democracy – The Task Before Us » (1939c), mais aussi « Presenting Thomas Jefferson » (1939d).

Dans les années 1940, Dewey est spécialement prolix, avec une recension de *Human Enterprise* de Max Carl Otto (1940a), plusieurs interventions contre la censure (à fondement religieux) visant Bertrand Russell (avec « The Case for Bertrand Russell » [1940b], « Social Realities versus Court Fictions » [1941a], et l'introduction du volume *The Bertrand Russell Case*, publié en 1941b et édité avec Horace Kallen), mais aussi « The Basic Values and Loyalties of Democracy » (1941c), ou encore « Religion and Morality in a Free Society » (1942), où il commente un fameux discours de Franklin Delano Roosevelt sur les libertés. À partir de 1943, on peut d'ailleurs estimer que Dewey va sévèrement durcir ses attaques contre le naturalisme et aiguiser sa critique de l'emprise des religions historiques (ou des religions séculières) sur la philosophie et sur les affaires publiques. Dans cette série, on peut relever le virulent « Anti-Naturalism in Extremis » (1943) – traduit dans *Quel âge post-séculier ?* (Stavo-Debauge, Gonzalez & Frega, 2015) – qui est bien vite suivi par « The Democratic Faith and Education » (1944a), « The Penning-in of Natural Science » (1944b) et surtout « Challenge to Liberal Thought » (1944c) – lequel donne lieu à une controverse avec Mr. Meiklejohn, « Dewey vs. Meiklejohn » (1945a) et « Rejoinder to Meiklejohn » (1945b).

En 1945, en immédiat écho à « Anti-Naturalism in extremis », « The Penning-in of Natural Science » et « Challenge to Liberal Thought », Dewey écrit aussi « The Revolt against Science » (1945c) et co-signé avec Sidney Hook et Ernest Nagel « Are Naturalists Materialists ? » (1945d). Cet article co-signé est une réplique assez salée à la recension par W. H. Sheldon (1945) de *Naturalism and Human Spirit* (Krikorian, 1944), un ouvrage auquel Dewey⁷, Hook et Nagel (Hook, 1944 ; Nagel, 1944) étaient des contributeurs. Dans « Are Naturalists Materialists ? », dont une traduction est à paraître dans le numéro de *Théorème* sur le pragmatisme et la religion⁸, Dewey, Hook et Nagel défendent la perspective d'un naturalisme « non-réductif⁹ ». Si ce naturalisme ne tient

pas que toute expérience est « cognitive », il répudie néanmoins toute forme de surnaturalisme, Dewey, Hook et Nagel endosseront donc sans problème (et sans doute avec fierté) « *l'horror supernaturae* » que leur prête W. H. Sheldon :

Si les naturalistes sont en désaccord avec ceux qui affirment l'existence des dieux et des anges, ce n'est pas parce qu'ils écartent du tribunal le témoignage de tous les témoins, mais parce que le témoignage en question ne résiste pas à un examen critique. *L'horror supernaturae* dont M. Sheldon accuse, non sans raison, les naturalistes n'est donc pas, de leur part, un rejet capricieux de croyances bien établies ; c'est une conséquence de leur refus d'accepter des propositions, comme la croyance aux fantômes, pour lesquelles la preuve disponible est massivement négative. (Dewey, Hook & Nagel, 1945d/2018 : 123)

Mais l'année 1945 ne marque pas la fin des interventions de Dewey sur les problèmes de la religion. Dans « *Liberating the Social Scientist* » (1947), par exemple, il évoque le rôle que joue l'héritage des croyances chrétiennes dans « le profond enracinement » de la « séparation figée entre le matériel et le spirituel et l'idéal », une séparation que « même la sécularisation progressive de la connaissance et des intérêts quotidiens dominants de la masse de l'humanité » n'a pas réussi à « sérieusement ébranler » : ce qu'il regrette car une telle « séparation » conduit à une « arriération des enquêtes sur les affaires humaines » (*ibid.* : 235). Deux ans plus tard, « *Has Philosophy a Future* » (1949a) laboure encore le même sillon du naturalisme, et Dewey cible à nouveau les intellectuels et théologiens déjà copieusement vilipendés dans « *Anti-Naturalism in Extremis* » et « *Challenge to Liberal Thought* ». Une fois encore, il récuse tout « appel à une autorité spirituelle surnaturelle » (*ibid.* : 362) et condamne « le mode ecclésiastique de recours à l'autoritarisme [qui] exige ouvertement le retour aux conditions institutionnelles ainsi qu'aux doctrines qui fleurissaient à l'époque médiévale » (*ibid.*).

La même année, « Philosophy's Future in Our Scientific Age » (1949b) double, voire triple la mise, puisque Dewey y déclare encore l'obsolescence des religions traditionnelles et fustige l'inadéquation des solutions surnaturelles aux problèmes du présent. D'une phrase assassine, bien conscient de la collusion du christianisme américain et du capitalisme, il signale que la « séparation de l'Industrie et de l'Église » devrait être adjointe à la « séparation de l'Église et de l'État » (*ibid.* : 370) et réclame ensuite une philosophie qui puisse « s'appliquer pleinement à un nouvel âge où les questions émanent des sciences naturelles, et non d'un monde supranaturel ou d'une philosophie qui prétend traiter de ce qui est surnaturel et surhumain » (*ibid.* : 381-382). L'année suivante, dans « Contribution to “Religion and the Intellectuals” » (1950), il s'inquiète à nouveau de la perte de foi des « intellectuels » en la science, visant une fois encore les mêmes personnes que dans « Anti-Naturalism *in Extremis* » : deux ans avant sa mort, Dewey manifestait toujours sa foi en « l'attitude scientifique » et en « l'idéal démocratique », et continuait donc à attaquer le surnaturalisme des religions historiques ou des philosophies néo-scolastiques. Durant cette même période, signalons aussi la nouvelle introduction que Dewey rédige, entre 1949 et 1951, pour la réédition d'*Experience and Nature*, où il s'en prend toujours avec la même vigueur à l'alliance des « moralistes absolutistes et supra-rationnels » et des « partisans du surnaturel » plus « traditionnel » :

Les moralistes absolutistes et supra-rationnels firent cause commune avec les partisans du surnaturel issus de diverses confessions, pour accuser le « sécularisme » d'être la source et l'origine principale, voire unique, des maux qui assaillaient l'humanité. La critique du « sécularisme » aurait pu être immensément valable si (c'est un grand « si ») son but et sa méthode avaient conduit à concentrer notre attention sur les incertitudes, les confusions, les profondes divisions, les tensions et les conflits bien réels et envahissants, qui sont les conséquences inévitables de l'échec pour développer un rapport moyen-fin pertinent et approprié aux problèmes créés par les transformations

profondes et persistantes du monde moderne. Les dualismes soutenus par la théorie philosophique ne sont que de pâles reflets de ces problèmes – l'ensemble des problèmes moraux difficiles à résoudre constituant le « sécularisme ». Mais au lieu d'aider à clarifier nos problèmes moraux et à guider leur résolution, les moralistes adeptes du supra-rationnel, ainsi que ceux qui sont traditionnels et se posent en adeptes du supranaturel tout en étant institutionnellement soutenus, font exactement le contraire. Occupés à glorifier au mieux l'absolu, l'éternel et l'immuable, ils ne cessent de dénigrer, de dénoncer et de déployer la vie mondaine et séculière ; ils la tiennent pour une vie par nature basse, ou triviale, celle d'une créature d'après la Chute. Avant que la connaissance scientifique ne se développe sous les formes pratiquées désormais, il était naturel (à tous les sens du terme) à l'homme de recourir à ce qu'il considérait comme fixe et constant, car rien d'autre ne pouvait lui inspirer confiance. Mais aujourd'hui, étant donné qu'il a été massivement démontré par les sciences que la démonstration des connaissances et les choses connues prouvées dépendent uniquement d'objets spatio-temporels, il n'y a réellement plus aucun besoin de rechercher le trésor et la route de la sagesse dans le royaume surnaturel des absous éternels et immuables. (Dewey, 1949-1951/2012 : 427-428)

Après la disposition de « What I Believe » dans une telle série, singulièrement plus dense que ce qui est généralement dit, on peut maintenant revenir brièvement sur le contenu de cet article de 1930, qui entre en résonnance avec de nombreux textes qui lui sont à la fois antérieurs et postérieurs. Parmi les textes avec lesquels « What I Believe » consonne tout spécialement, outre *A Common Faith*, on peut relever « Religion and Our Schools » (1908/2015), « Authority and Social Change » (1936c), « Creative Democracy – The Task Before Us » (1939c/2006), ou encore « Anti-Naturalism in Extremis » (1943/2015) et « Challenge to Liberal Thought » (1944c), mais aussi la nouvelle

introduction à la réédition de *Experience and Nature*, tout juste mentionnée.

Si « What I Believe » n'est pas sans faire écho à *A Common Faith*, c'est que l'article de 1930 prépare le livre de 1934 – dans « What I Believe » la distinction que Dewey opère entre deux conceptions de la foi correspond à la distinction qu'il fera dans *A Common Faith* entre « la religion » comme substantif et le « religieux » comme adjectif. Dans l'un et l'autre, il s'agit pareillement de promouvoir une foi qui se distingue en tout point de la foi des religions historiques (abrahamiques) et n'en conserve aucun des éléments surnaturels. L'article s'ouvre précisément sur cet écart et Dewey y indique en quoi la conception traditionnelle de la foi fait obstacle à ce qu'il entend promouvoir et qu'il décrit comme une foi dans « le pouvoir de l'expérience ».

Pour lui, il ne s'agit donc pas seulement de distinguer deux conceptions de la foi et de signaler « la profonde altération » qui a eu lieu à l'occasion du « passage » de la première à la seconde conception. Dewey s'attache aussi à établir d'emblée en quoi la foi traditionnelle empêche l'application pleine et entière d'une « philosophie » qui ne s'en remettrait qu'aux seuls matériaux et possibilités de l'expérience pour réguler la vie et l'association humaine. Autrement dit, ces types de foi ne sont pas seulement différents, ils sont bien antagoniques, puisque la conception traditionnelle de la foi entrave le déploiement de la nouvelle conception de la foi, comme « tendance à l'action¹⁰ ». En effet, à ses yeux, « l'adhésion à un quelconque corps de doctrines et de dogmes fondé sur une autorité spéciale signifie une méfiance dans le pouvoir de l'expérience d'engendrer, du cœur de son propre mouvement continu, les principes nécessaires de la croyance et de l'action ». Dès lors, la foi traditionnelle n'est pas seulement obsolète. En vérité, elle fait obstacle à la nouvelle foi, qui tient que « l'expérience elle-même est la seule et unique autorité ultime » (Dewey, 1930a/2018), la seule qui réclame notre allégeance.

Si « cette foi recèle en elle tous les éléments d'une philosophie » (*ibid.*), pour laquelle les « possibilités » de l'expérience « fournissent « toutes les fins et tous les idéaux qui doivent régir la conduite », Dewey ne cache pas qu'une telle philosophie s'affronte à de sévères contre-courants et doit surmonter une très lourde « tendance » : la négation, aussi bien religieuse que philosophique, de la « capacité » qu'ont « l'expérience » et « la vie » de parvenir à « s'autoréguler » et à « se donner leurs moyens propres de direction et d'aspiration ».

Tout comme il le fera dans « Anti-Naturalism *in Extremis* » (1943/2015) et dans plusieurs autres articles postérieurs, Dewey n'hésite pas à inscrire les religions traditionnelles et les philosophies « transcendantales » dans cette même « tendance globale », où « l'expérience a été systématiquement dénigrée par opposition à autre chose qui était tenue pour plus fondamentale et supérieure en valeur » (Dewey, 1930/2018). Et c'est à cette « tendance globale » qui trame tout aussi bien les religions traditionnelles que les philosophies « transcendantales » que Dewey oppose sa philosophie naturaliste, qui est une foi en la seule expérience. Et si les religions traditionnelles et les philosophies classiques lèvent son antipathie, c'est que les unes et les autres ont empêché « l'humanité » d'enquêter « sur ce qui arriverait si l'on explorait et exploitait sérieusement les possibilités de l'expérience » (*ibid.*). Aux yeux de Dewey, les religions font obstacle à cette enquête sur « la capacité de l'expérience à fournir des principes organisateurs et des fins directrices », car elles « ont été saturées par le surnaturel – et le surnaturel signifie précisément ce qui se trouve au-delà de l'expérience » (*ibid.*).

Néanmoins, Dewey estime que le temps est venu pour cette nouvelle philosophie de l'expérience, élaborée bien antérieurement à « What I Believe ». Quand il se demande ce qui a pu pousser les êtres humains à s'en remettre à ce qui se situe « au-delà de l'expérience », c'est à *La quête de certitude* (1929/2014) que « What I Believe » fait fortement écho. En effet, dans l'article de 1930, après s'être demandé ce qui a pu amener les humains à s'évertuer à chercher un « recours »

auprès d'un quelconque absolu qui serait étranger à « l'expérience », Dewey estime qu'il est maintenant possible de s'en passer, « l'expérience » recelant aujourd'hui les « arts par lesquels sa course propre » peut être « dirigée » (1930a/2018). Si la « situation a changé » et que les humains n'ont plus à se méfier de la « capacité » de l'expérience « à les guider avec autorité », c'est qu'une « révolution » a eu lieu, ils se sont approprié les « méthodes scientifiques de découverte et de mise à l'épreuve » (*ibid.*). Ce faisant, « l'expérience » bénéficie maintenant de « l'aptitude à créer des techniques et des technologies », ce qui lui donne « un sens radicalement nouveau » et lui ouvre des « potentialités » qui étaient « indisponibles » auparavant (*ibid.*). Comme dans d'autres textes, plus encore que les réalisations techniques concrètes dont ces « méthodes scientifiques » ont accouché, c'est surtout sur la « méthode » elle-même que Dewey estime qu'il faut s'attarder, car elle est l'auteur d'une « révolution dans le contenu même des croyances » (*ibid.*). Ainsi, non contente d'être « le seul authentique mode de révélation », elle porte en son sein un « état d'esprit » spécifique. Tout en dénotant « une nouvelle idée de la nature et de l'expérience », elle va avec « un changement radical dans notre attitude intellectuelle et dans la morale qui l'accompagne ». Par-là, elle lève du même coup une nouvelle conception de la foi et réclame une autre forme d'allégeance, qui n'a que faire des dogmes et des textes « sacrés ».

Sur ce point et jusque dans son lexique, « What I Believe » résonne avec un texte qui lui est très antérieur : à savoir « Christianity and Democracy », prononcé en mars 1892 lors d'une réunion de la Student Christian Association de l'Université du Michigan. Dès « Christianity and Democracy », Dewey délogeait en effet la « révélation » de tout bouclage sur un canon fixe et immuable, utilisant plutôt le mot pour célébrer les découvertes séculières de toutes valeurs ou d'idées d'importance au sein même des processus de la vie : « La révélation doit se poursuivre aussi longtemps que la vie à de nouvelles significations à déployer et de nouvelles actions à proposer. » « La révélation signifie une découverte effective, la réelle identification ou vérification par l'homme de la vérité de sa vie et de la réalité de l'Univers. »

« La révélation n'est et ne peut être que dans l'intelligence. » (Dewey, 1893). Pour l'époque, alors qu'il se disait encore chrétien et était membre d'une Église, Dewey n'y manquait pas d'« audace » : ouvertement « dédaigneux de la religion institutionnelle », il s'y appliquait en effet à « relocaliser la révélation continue de Dieu dans la science et la démocratie » (Eldridge, 1998 : 135). Effectivement, le texte était audacieux, le jeune Dewey n'y écrivait pas seulement que « la révélation a eu lieu dans ce que nous appelons la science » ; il y affirmait également que « la démocratie est libération de la vérité », par quoi « la démocratie » devient « le moyen par lequel la révélation de la vérité se poursuit » (Dewey, 1893).

Si « What I Believe » y fait puissamment écho, c'est que le texte de 1930 invite les Églises progressistes à renouer avec le « christianisme primitif » qui était déjà mis en valeur dans « Christianity and Democracy » : un christianisme sans dogme ni canon, sans miracle ni révélation « spéciale ». Toutefois, une importante différence intervient, car « What I Believe » récuse toute entité surnaturelle et toutes croyances supra-empiriques. En vérité, très peu de temps après la présentation de « Christianity and Democracy », peut-être moins d'un an, Dewey se débarrassait de sa théologie libérale, et, par la même occasion, se défaisait du Dieu du théisme (mais aussi, des entités du déisme et du panthéisme), dans quelque version que ce soit¹. En un sens, on pourrait dire que dans « What I Believe », l'empreinte de « Christianity and Democracy » est mitigée et nuancée par l'empreinte de « Religion and Our Schools » (1908/2015). Car tout comme « Religion and Our Schools » subordonnait fermement les Églises à l'État, « What I Believe » subordonne très clairement les Églises progressistes à l'idéal démocratique, et pas seulement à l'idéal démocratique, mais aussi au naturalisme et à la méthode de l'enquête, « le seul moyen fiable pour divulguer les réalités de l'existence » : « Qu'en est-il de la religion ? La renonciation à l'extra-empirique contraint-elle aussi à un abandon de toute religion ? Elle exige certainement

qu'on renonce au surnaturalisme, au dogme fixe et à l'institutionnalisme rigide auxquels le christianisme a été historiquement associé.» (Dewey, 1930a/2018).

Ainsi, il ne faut pas se méprendre sur ce qu'implique la « reconstruction » que Dewey demande aux Églises progressistes d'accomplir. Il faut bien comprendre à quoi il conditionne « l'avenir de la religion », chose qui ne saute pas nécessairement aux yeux lorsqu'il écrit que cet « avenir » serait lié « à la possibilité de développer une foi envers les possibilités de l'expérience humaine et des relations humaines ». Selon « What I Believe », les « possibilités » réelles de « l'expérience humaine et des relations humaines » ne surgiront pleinement qu'une fois le surnaturalisme remisé dans les poubelles de l'histoire. La « reconstruction » que Dewey attend des Églises progressistes, du clergé et des fidèles n'est pas anodine, car il s'agit de les amener à se débarrasser de ce qui s'intercale indûment entre les humains et entre eux et le monde, qui est un : il n'y a ni arrière-monde, ni outre-monde, pas d'au-delà et donc aucun besoin de médiateurs et de pouvoirs « spéciaux » pour rejoindre un autre plan d'existence ou s'assurer d'une immortalité dans quelque illusoire paradis¹². Le seuil que Dewey leur demande de franchir est donc aussi imposant qu'escarpé, et John Shook n'hésite d'ailleurs pas à utiliser le lexique de l'abjuration pour le qualifier (l'italique est de mon fait) :

Les Églises progressistes doivent donc *abjurer* le surnaturalisme, car la notion d'un souverain divin, qui distingue mystérieusement entre ceux qui sont sauvés et ceux qui ne le sont pas, nie en pratique l'égalité morale universelle. Afin d'être compatibles avec la démocratie libérale, les Églises progressistes doivent plutôt adopter la seule alternative, le naturalisme. (Shook, 2014 : 155-156)

Et contrairement à ce que bien des lecteurs et commentateurs croient, signalons ici que Dewey n'a nullement amoindri les exigences de son naturalisme dans *A Common Faith*. Quatre ans après « What I

Believe », même si l'intention déclarée sera de rechercher « une voie philosophique pour réconcilier la morale, la religion et la politique » (*ibid.* : 157), Dewey ne reculera pas et restera ferme sur ses positions, « exigeant que Dieu soit abandonné avant et pour que la démocratie puisse commencer » (*ibid.*), comme le commente Shook¹³. Dewey réaffirmera d'ailleurs cette même posture dans « Creative Democracy – The Task Before Us », où il condense l'expression de sa « foi démocratique ». En effet, Dewey y asserte que l'envers de la démocratie (et donc ce qui lui est antagonique) est constitué par toutes les « formes de foi » qui se soumettent à « quelque “autorité” censée exister en dehors des processus de l'expérience » – ce qui est ni plus ni moins que l'un des traits les plus saillants des religions « révélées » :

La démocratie est la croyance en la capacité de l'expérience humaine de générer les buts et méthodes qui permettront à l'expérience ultérieure d'être riche et ordonnée. Toutes les autres formes de foi morale et sociale [et religieuse, bien entendu] reposent sur l'idée que l'expérience doit, à un moment quelconque, être soumise à une forme de contrôle extérieur, à quelque « autorité » censée exister en dehors des processus de l'expérience. (Dewey, 1939c/2006: 255)

Comme les lecteurs vont pouvoir s'en rendre compte, nouée au naturalisme et à « l'attitude de l'enquête », cette même exigence démocratique est déjà à l'œuvre dans « What I Believe », un texte qui s'avère donc spécialement pertinent dans le contexte actuel – marqué par un inquiétant regain en vigueur et en violence absolutiste des fondamentalismes religieux, dans toutes les confessions.

NOTES

1 Cette traduction de «What I Believe» (1930a) de John Dewey par Joan Stavo-Debauge s'inscrit dans un travail de traduction d'une vingtaine de textes de John Dewey consacrés aux religions : l'ensemble des traductions de ces textes feront l'objet d'un recueil, dont la publication est prévue pour 2019. Pour cette traduction et introduction, j'ai bénéficié des ressources du projet FNS : 100017_165652, «Embarras de la parole religieuse».

2 [philosophicalenquiries.com/numero5sommaire.html]. Le numéro 6 est aussi dédié à Dewey : [philosophicalenquiries.com/numero6sommaire.html].

3 «[...] Le communisme est lui-même devenu une religion qui ne peut tolérer aucune rivale [...]. Quand je réfère [refer] au caractère religieux du communisme, je veux dire par là qu'il commande à ses adhérents la profondeur et l'intensité d'une ferveur émotionnelle que l'on associe habituellement à une religion qui est à son apogée [*at its height*]. De plus, intellectuellement, le communisme prétend [*it claims*] couvrir toute l'étendue de la vie. Dans la pensée comme dans la vie, il n'y a rien qui ne soit affecté par ses revendications ; on pourrait presque dire que le communisme possède un corps de dogmes aussi fixes et inflexibles que ceux de n'importe quelle Église, à quelque époque que ce soit. » (*Ibid.*).

4 Voir *A Humanist Manifesto*, New Humanist, mai-juin, 1993. Dewey pouvait collaborer avec des hommes d'Églises théologiquement modernistes, et il nourrissait des amitiés et poursuivait des combats politiques communs avec des croyants libéraux, en atteste, dans ces mêmes années, l'appel suivant : «Church Leaders Ask Church Act on Unemployment» (1931), dont il était l'un des signataires.

5 Ainsi, dans «Religions and the “Religious”», il répond à un contradicteur qu'«un tiers de mon petit ouvrage est expressément consacré aux implications sociales de ce que je voudrais mettre *à la place* des religions» (1935a : 293).

6 Co-signé avec Boyd H. Bode et William H. Fitzpatrick.

7 La contribution de Dewey consistait en une republication de «Anti-Naturalism *in Extremis*», initialement paru dans *Partisan Review*.

8 Numéro coordonné par Yann Schmitt et Romain Mollard, dans lequel plusieurs articles seront consacrés à Dewey, notamment Quéré (2018) et Stavo-Debauge (2018).

9 L'expression «non-réductionniste» n'étant, semble-t-il, pas encore en usage, ils emploient le qualificatif «non-réductif» (i.e. *non reductive*).

10 Indiquons ici que le « penseur américain » à qui Dewey fait crédit d'avoir défini cette nouvelle conception est William James. Il n'est pas sans ironie que Dewey se réfère à James, car, sur la question de la religion et de la foi, la philosophie de Dewey se distingue sensiblement de celle de James. Cette différence apparaît pleinement dans *A Common Faith*, où Dewey se refuse à tenir les témoignages « mystiques » et les « expériences religieuses » pour des sources de connaissances ou des modes d'accès à des entités transcendentales, « position » à laquelle son idée « de phase religieuse de l'expérience » est « diamétralement opposée ». Ce qu'il entend par « religieux » est en effet « l'exact opposé d'un type d'expérience susceptible d'exister par elle-même » et dont de « nombreux esprits religieux » se prévalent « pour prouver l'existence de l'objet de la religion, et tout particulièrement de l'objet suprême : Dieu » (*ibid.* : 93-95). Sur les différences entre James et Dewey sur cette question, voir Madelrieux (2012), Quéré (2018) ou Stavo-Debauge (2018).

11 Dans son imposant livre Steven Rockefeller (1991) offre une très belle chronique de l'évolution du rapport de Dewey au protestantisme libéral. Dans un article postérieur, et sous une forme plus concise, le même Rockefeller décrit fort bien l'état de la réflexion de Dewey dès le milieu des années 1890 : « Le Dieu du théisme, le super-être qui réside hors du monde, n'est plus. Ce Dieu est mort pour Dewey, et il embrasse

la sécularisation, la science et le naturalisme, avec son hypothèse d'un monde unique. Dans ce monde dépourvu du Dieu monarchique du théisme classique, le sens et la valeur surgissent au milieu de la vie quotidienne séculière des gens. » (Rockefeller, 1993 : 275).

12 Voir « *Intimations of Mortality* » (1935b).

13 Shook fait néanmoins bien des contorsions avant de conclure sur cette définitive inadéquation entre les religions « révélées » et l'idéal démocratique de Dewey, voir Stavo-Debauge (2018).